

О ВЛИЯНИИ ПРАВОСЛАВИЯ НА ДУХОВНУЮ КУЛЬТУРУ  
ДРЕВНЕЙ И НОВОЙ РОССИИ

Василий Щукин

/Краков/

Трудно не согласиться с Чаадаевым, считавшим, что принятие христианства от Византии, а не от Запада было одним из наиболее судьбоносных факторов российской истории<sup>1</sup>. Православие не только приобщило Русь к среднеземноморскому культурному ареалу, ставшему колыбелью семито-византийской и западноевропейской цивилизации, но и направило страну не по той столбовой дорожке динамического развития, по которой уверенно шагала христианская Запад. Страх и недоверие по отношению к католической или протестантской "ереси", догматическая приверженность к воспринятым в "совершенной" форме богооткровенным истинам, требовавшим не дальнейшего углубления, а сохранения в "чистом", неприкосновенном виде — все это не способствовало развитию оригинальной богословской мысли<sup>2</sup>. Православно-византийская традиция "симфонии" или "диархии" светской и церковной власти привела на Руси к фактическому, а затем и к формальному подчинению церкви государству, а авторитарность в еще большей степени стала неотъемлемой чертой русской политической культуры<sup>3</sup>.

Вышеупомянутые аспекты влияния православия на русскую жизнь в настоящее время воспринимаются как нечто очевидное. Они же в наибольшей степени изучены. Не умаляя их значения, позволим себе сосредоточить внимание на другом. Нас интересует то, как повлияло православие на такие глубинные пласты национальной культуры, как свойственный русским людям способ видеть и понимать мир, качественное

своеобразие их интеллектуальной и эмоциональной жизни — то есть на все, что относится к малоисследованной области духовной культуры нации.

У каждого народа существуют свои любимые, повторяющиеся из века в век идеи и образы, сквозные мотивы и типы поведения, устойчивые комплексы представлений, переживаний и умозаключений, которые в совокупности составляют общую, внеисторическую *т о п и к у*, построенную на минимальном количестве культурных констант<sup>4</sup>. Не будет преувеличением сказать, что в процессе формирования подобного рода констант в России православие сыграло весьма значительную, если не решающую роль — наряду с культурным воздействием стихии славянского язычества, а в новое время — западнохристианских влияний, далеко не всегда, впрочем, имевших религиозный характер. Принятие той или иной религии в качестве государственной и национальной влечет за собой далеко идущие последствия не только в сфере веры в сверхъестественные силы, но и во всем, что является внебиологической, культурной деятельностью человека. Трансплантация книжной традиции Восточного Средиземноморья на почву, взрастившую устную и образно-материальную культуру славяно-финского язычества, имела первостепенное значение для России вообще, а не только для православной "Святой Руси". Принятие православия привело, таким образом, к появлению не только Сергия Радонежского, Тихона Задонского или Павла Флоренского, но и Пушкина, Достоевского, Чернышевского или Бакунина.

В дальнейшем изложении вниманию читателя предлагаются некоторые наблюдения, замечания и выводы, никоим образом не разрешающие и не исчерпывающие поставленную проблему. Мы склонны рассматривать их как гипотезы, нуждающиеся в длительной и серьезной проверке.

Давно замечено, что какая-либо национальная литера-

тура заимствует у чужой литературы те ее элементы, к восприятию которых она уже подготовлена ходом собственного развития<sup>5</sup>. Существует, как утверждает Г. Р. Яусс, некоторый горизонт ожиданий, благодаря которому, например, читательская публика с радостью открывает в новом или чужом писателе те стороны, которые отвечают ее чаяниям, и игнорирует другие, не менее важные для самого писателя<sup>6</sup>.

Горизонт ожиданий существует не только в литературе, но и в других сферах культурной деятельности. Описанное в начальной летописи знакомство русских с различными монотеистическими религиями свидетельствует о том, что культура Руси "ожидала" получить от них такие ценности, которые удовлетворили бы назревшие культурные потребности. При этом могли быть усвоены совершенно новые, доселе неизвестные понятия, принципы и категории при одном условии: если их значение, интенция и функция не противоречили сложившейся национальной психологии и освященной традицией обычаям.

Нет ничего удивительного в том, что византийское православие привлекло князя Владимира и его послов в большей степени, чем ислам, иудаизм и католичество — не только по политическим или лингвистическим соображениям /возможность вести богослужение на славянском языке/, но и с точки зрения своего культурного естества, культурной оформленности. Согласно летописи, русские послы в немецких храмах "красоты не видели никакой", а когда пришли в Греческую землю, то прельстились красотой службы, святительскими ризами, кадилами и пением<sup>7</sup>. По-видимому, в византийской литургии было нечто созвучное эстетическим чаяниям русских: новое, но в то же время понятное, высказанное на знакомом языке красочного обряда. Где в данном случае следует искать причин сходства русского и византийского идеала богослужения и религиозного миропонимания в целом? На наш взгляд, надо учесть условия, в которых оказывался человек по отношению к окружающему миру на востоке Европы.

Суровая природа Восточноевропейской равнины с ее монотонным ландшафтом и небольшим населением, разбросанным по огромной территории, явилась мощным фактором, повлиявшим на становление характера своих обитателей задолго до их крещения. В глубине евразийского континента, в отличие от его западной части, природа не давала человеку ни тени надежды на то, что ее когда-либо удастся приручить, "одомашнить". Освоить можно было только морское побережье, берега озер и рек, создав оазисы цивилизации. Борьба с природой требовала на Востоке солидарного, коллективного действия массы. Страх, порождаемый всемогуществом природы, веками воспитывал в людях пассивно-созерцательное, фаталистическое отношение к миру. Извечный коллективизм, страх перед природой и в то же время уважение к ней, переходящее в удивление и восхищение ее красотой и гармонией, а также выработанное вековым опытом суровой континентальной жизни преклонение перед правом силы в отличие от западного, римского представления о силе права — все это составляло точки соприкосновения, взаимопонимания между лежавшей на севере Русью и распростершейся на юге Византией, которая по сравнению с античной эпохой продвинулась в культурном отношении к Востоку.

В то же время Север не мог не наложить особого отпечатка на пришедшее с Юга вероучение. Если южный, в частности, эллинистический пантеизм был склонен за созерцаемым реальным видеть реальнейшее, за предметами — абстрактные идеи, то северная природа вырабатывала в человеке не только суровость и выносливость /знаменитое финское *sisu*, не чуждое великороссам/ но и практическую сметку, умение рассуждать конкретно, предметно-логически. На Севере человек не мог себе слишком часто позволить роскошь трансцендентной медитации: жизнь заставляла упорно трудиться, а борьба за существование принимала весьма конкретные формы. Поэтому и фатализм — исконная жизненная философия русского человека<sup>8</sup> — сочетался

со стихийно-реалистическим отношением к жизни. Как и в Византии, на Руси человек был о б р е ч е н — но не на противостояние неведомым силам природы и истории, а на ежедневную прозаическую работу, которая позволяла выжить, но не сулила надежд на благоденствие даже в отдаленном будущем.

Благодаря всему этому на русскую почву переносились такие важные элементы православной духовности, как идея соборности, созерцательно-пантеистические идеалы духовного подвижничества и нравственного самоусовершенствования, а также — last but not least — традиции обрядоверия, то есть усиленной театральности религиозного переживания и поведения. Первая особенность духовной культуры и будет предметом более подробного анализа в последующем изложении.

С о б о р н о с т ь. В этой центральной категории православной духовности нашли отражение многовековые традиции восточного патриархального коллективизма. Под соборностью обычно подразумевается согласное, единодушное участие верующих в жизни мира и церкви, коллективное жизнетворчество и коллективное спасение. Соборность противопоставлялась индивидуальному мудрствованию с его рассудочной, по православным представлениям, абстрактной спекуляцией. Соборное религиозное переживание и соответствующее поведение чуждалось интеллекта и скорее ориентировалось на эмоцию, "движение сердца" — но в то же время стремилось к конкретности, осязательности религиозных актов, к их согласованности с обычаем и "естественными" привычками, а не с отвлеченными принципами<sup>9</sup>.

Христианский Запад, первоначально придерживавшийся принципа соборности /его реликты по сей день сохранились в католической доктрине/, постепенно отказался от него в силу воздействия процессов индивидуализации и рационализации личности, начавшихся еще в период позднего средневековья.

Эпоха Возрождения принесла с собой окончательное разделение умственного труда: появились профессиональные поэты, прозаики, мыслители, ученые-экспериментаторы, теологи и т. п. В православном мире этот процесс задержался на несколько столетий. Принцип соборности, порожденный патриархальной системой ценностей, в значительной мере способствовал сохранению относительной синтетичности, сращенности различных форм бытия и мышления: политики и религии, философии и общественной практики, искусства и права. В VIII-IX веках в спорах вокруг иконоборчества участвовали простые граждане империи. Клирос и амвон заменяли собою профессорскую кафедру; функцию университетов и библиотек выполняли монастыри, а "боголюбивые иноки пили живую воду из стихир, канона, седальнов, пролога, четый-мйней"<sup>10</sup>.

В специфических условиях России, которая вновь и вновь оказывалась лицом к лицу с необходимостью внешней обороны и внутренней консолидации, которая укрепляла свою мощь за счет колонизации новых земель и установления все более строгого политического режима, принцип соборности нашел весьма благодатную почву. Патриархальный коллективизм во все времена имел здесь многочисленных сторонников. Его социальной базой была, с одной стороны, старая аристократия — боярство, а с другой — многомиллионные массы крестьянства, в чьей среде процессы, связанные с урбанизацией, дали о себе знать впервые в середине XIX века и до сих пор еще не завершились. К тому же значительное отставание России от западноевропейских соседей, которое обнаружилось уже к XIV веку, поставило перед интеллектуальной элитой грандиозную задачу просвещения народа. Духовное освоение не тронутых цивилизацией земель, "очеловечивание" более первобытных по образу жизни и сознанию общественных слоев, необходимость восстанавливать нравственные и интеллектуальные силы нации после очередных периодов лихолетья — все это не

благоприятствовало разделению труда в области духовно-интеллектуальной деятельности. Поэтому — в полном соответствии с православной традицией — политик, ученый, литератор, философ и религиозный мыслитель являются и в древней, и в новой России в одном лице<sup>11</sup>. Подобно тому, как это было в Византии — довольно рано, в XVII веке, здесь появляется особая группа людей с индивидуализированным сознанием, выступающих в роли инакомыслящих и пекущихся об общественном благе<sup>12</sup>. Специфической чертой России в этом плане является прагматический подход к различного рода философским концепциям, в особенности к социальным доктринам: определенная теория обычно интересовала русских постольку, поскольку необходимым и возможным было ее применение на практике. Это также вполне соответствует духу православной соборности и духовного синтеза — собственно русским является лишь доведение определенной тенденции до последнего предела.

Позволим себе проиллюстрировать на одном лишь примере то, каким образом православная традиция соборной интеграции находит достойное продолжение в новой России. Речь пойдет о характерном сращении понятий "красота" и "добро", выразившемся в греческом слове *калехауаδία*, и о той особенности православного мирозерцания, которую С. Булгаков довольно метко определил как "видение умной красоты духовного мира"<sup>13</sup>.

О том, насколько идея "умной" и "доброй" красоты пришлась по душе русским людям, свидетельствует "Моление Даниила Заточника". Даниил метафорически сравнивает разум со златокованной трубой, серебрянными органами, боговдохновенными свирелями и прочим атрибутами эстетически понятой красоты. Соотнося мудрость с красотой, он признает то и другое опорой сердца: "Сердце смысленного укрепляется в телесе его красотю и мудростию"<sup>14</sup>. Сращенность эстетического и этического видения мира дополняется конкретно-практическим

подходом ко всему сущему: автор "Моления" ищет образцы мудрости и доброты среди окружающих явлений природы, с которыми постоянно сравниваются достоинства князя. Внешняя "лепота" для древнерусского писателя неотделима от красоты духовного мира человека.

Спустя шесть с половиной столетий такого рода мироощущение не перестает быть актуальным для русской литературы. Так например, герои "Грозы" А. Н. Островского, обитатели уездного Калинова, все время говорят о красоте, которая ассоциирует у них то с необъятным заволжским простором, то с нерушимой гармонией остановившегося времени /тут синонимом красоты является еще одна греко-православная категория, обозначение которой — "благолепие" — не сходит с уст странницы Феклуши/, то с наивной детской беззаботностью и невинностью /в воспоминаниях Катерины о родительском доме/, то наконец с любящим сердцем, отсутствием какого бы то ни было эгоистического расчета и безукоризненной моралью. Именно так понимаемая красота призвана, по мнению Достоевского, спасти мир. Однако автор "Идиота", "Бесов" и "Братьев Карамазовых", прошедший через "великое горнило сомнений", далек от наивно-реалистических представлений о синтезе ума, добра и красоты. Он понимает, что в человеке XIX века разум и чувство могут противостоять друг другу. "Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой", — так формулирует эту дилемму нового времени Дмитрий Карамазов и в дальнейшем поведении своем следует православной традиции, идя за голосом сердца, а не рассудка. Несмотря на это и Достоевский, и Чехов, чьи герои видят высший идеал жизни именно в красоте /а не в истине, добре или справедливости/, прекрасно понимали, что эстетическая красота природы, человека и его культуры лишь потенциально заключает в себе "умное добро" и что красота спасет мир только в результате сознательных усилий свободных в своих



действиях индивидуальностей — а это уводило далеко от принципа соборности.

Порожденный кризисным сознанием Смутного времени русский индивидуализм, отдельные элементы которого появлялись на Руси и ранее, даже в домонгольскую эпоху, можно рассматривать как а н т и п о в е д е н и е <sup>15</sup> по отношению к общепринятому коллективизму. Князь Иван Андреевич Хворостинин, которого Г. В. Плеханов назвал первым русским интеллигентом <sup>16</sup>, сознательно пошел наперекор общепринятым нормам православной соборности, не захотев жить и мыслить, "как все наши". Вслед за ним сквозь века потянулась вереница "лишних людей", отщепенцев, которые, разорвав пути патриархального коллективизма, неизбежно отворачивались и от православия, предпочитая критическое мышление Запада. "Антисоборно" вели себя Воин Ордын-Нащокин, Григорий Котошихин, Петр Чаадаев, Владимир Печерин, Михаил Лермонтов, члены кружка Станкевича — будущие западники, а также многие "инакомыслящие" в XX веке. Как известно, вопрос о предпочтении "соборной" /то есть добровольно сросшейся с национальным коллективом/ или суверенной личности стал главным предметом спора славянофилов с западниками <sup>17</sup>.

Любая национальная культура — это диалектическое единство противоположных тенденций, образующих некоторый синтез. Русская культура не является исключением.

Противоборствующие начала таило в себе восточное христианство. Рационально-конкретизирующее течение временами доходило до узкого, "приземленного" прагматизма, а мистико-созерцательное — до идеала столпника и апологии иррационализма. В условиях русского неопитского максимализма обе тенденции подверглись еще большей радикализации, а ко всему прочему — в еще большей степени, чем в Византии, выходили за пределы умственной спекуляции и станови-

лись руководящими принципами жизненной практики. Вот почему споры между иосифлянами и старцами заволжскими на рубеже XV и XVI столетий, между традиционалистами и "латинянами" в XVII, между западниками и славянофилами в XIX меньше всего напоминали собою богословские или политические дискуссии: они касались самых больных проблем личной и общественной морали, от разрешения которых зависел выбор нравственной установки, определявшей историческое поведение нации в целом и каждого ее члена в отдельности. Вечные вопросы, волновавшие русскую интеллигенцию: что важнее — здравый смысл или задушевность, общечеловеческий прогресс или самобытность? — по сути дела вращались вокруг извечных дилемм православной культуры, функционировавших, однако, в специфическом контексте патриархальной страны, которая решительно стала на путь ускоренного развития и целого ряда "перестроек".

Что же касается синтеза обеих тенденций, то позволим себе указать лишь на одно его проявление, по праву признанное характернейшей чертой русской духовной культуры и в то же время ценным вкладом в культурное наследие всего человечества. Это органическое сопряжение строгого критического реализма и идеально-утопической одухотворенности. Это то, что Достоевский в свое время называл "реализмом в высшем смысле", а Салтыков-Щедрин — "освежением всякого рода духот веяньем идеала"<sup>18</sup>. Русская классическая литература с присущей ей силой беспощадного анализа в данном случае оказалась способной интегрировать разнонаправленные, но по-своему ценные тенденции в духовной жизни нации.

Примечания

- 1 П. Я. Чаадаев. Сочинения и письма, т. I. Москва, 1913, с. 78-86. Того же мнения придерживаются авторитетные исследователи русской и византийской истории. См. D. Obolensky. *The Relations between Bizantium and Russia /11th - 15th Century/*, в кн.: XIII International Congress of Historical Sciences, Moscow, 1970, p. 8-12; R. Pipes. *Russia under the Old Regime*. Cambridge, Mass., 1974, p. 299.
- 2 Подробнее см. J. Keller. *Prawosławie*. Warszawa, 1982, s. 193.
- 3 На этот счет существует довольно обширная литература. Назовем некоторые работы, отличающиеся, на наш взгляд, большей степенью научной объективности: P. Evdokimov, *Prawosławie*. Warszawa, 1964, s. 37-39; R. Pipes. *Op. cit.*, p. 295-328; А. Шмеман. *Исторический путь православия*, изд. 2-ое. Париж, 1985, с. 350-381; А. Ф. Замалеев. *Философская мысль в средневековой Руси /XI-XVI вв./*. Ленинград, 1987, с. 32, 116-118, 121.
- 4 Ср. А. М. Панченко. *Русская культура в канун петровских реформ*. Ленинград, 1984, с. 192-203.
- 5 Ср. А. Н. Веселовский. *Разыскания в области русского духовного стиха*, вып. 5. Санкт-Петербург, 1889, с. 115-116.
- 6 H. R. Jauss. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a. Main, 1970, s. 172-178.
- 7 *Повесть временных лет*, часть первая. Москва - Ленинград, 1950, с. 75.
- 8 Подробнее см. R. Pipes. *Op. cit.*, p. 211.
- 9 Подробнее см. P. Evdokimov. *Op. cit.*, s. 176-177; J. Keller. *Op. cit.*, s. 174-175, 193-194.
- 10 А. Шмеман. *Указ. соч.*, с. 274.
- 11 Тип просветителя, осваивавшего разные сферы практической, умственной и духовной деятельности очень распространен в русской истории. Вот лишь некоторые примеры: Сергей Радонежский, Максим Грек, Аввакум Петров, Михаил Ломоносов, Николай Новиков, Николай Карамзин, Александр Пушкин, Виссарион Белинский, Федор Достоевский, Николай Федоров, Павел Флоренский, Владимир Вернадский, Андрей Сахаров, Николай Шмелев.
- 12 Ср. R. Pipes. *Op. cit.*, p. 336-337.
- 13 С. Булгаков. *Православие. Очерки учения православной церкви*. Париж, 1985, с. 278. Ср. там же, с. 323, 328-329.

- 14 Цит. по: Хрестоматия по древней русской литературе XI - XVII веков для высших учебных заведений. Составил Н. Гудзий. Изд. 4-ое, Москва, 1947, с. 138.
- 15 Об антиповедении как культурологической категории см.: Б. А. Успенский, Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен, в кн.: Художественный язык средневековья. Москва, 1982, с. 214.
- 16 Г. В. Плеханов. История русской общественной мысли, кн. I. Москва - Ленинград, 1925, с. 268.
- 17 Ср. А. Walicki. Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej. Warszawa, 1959, s. 15-16; Idem, W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 1964, s. 360-361.
- 18 Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. 27. Ленинград, 1984, с. 65; М. Е. Салтыков-Щедрин. Собрание сочинений в двадцати томах, т. V. Москва, 1966, с. 185. Ср. также: А. Hauser. Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, Bd. 2. München, 1958, s. 295-298; Э. Ауэрбах. Мимезис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. Москва, 1976, с. 373-375.